

تفسير ما بعد الطبيعة (لابن رشد)

بقلم الدكتور محمد عاطف العراقي

دليل يبدو لنا قويا ، على أن الفلسفة الاسلامية يجب أن تلتبس بصفة خاصة في تلك الشروح التي قام بها أعلام تلك الفلسفة ، على مؤلفات فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أرسطو .

بعد ذلك نشير بإيجاز الى بداية شرح فيلسوفنا لأرسطو ، ومنزلة كتابه هذا بين سائر كتبه . يكاد ينعقد الاجماع على أن فيلسوفنا ابن رشد من أعظم فلاسفة الاسلام مكانة في ميدان الفكر ، وأكثرهم تأثيراً فيمن جاء بعده من فلاسفة وكتاب . ويكفي للدليل على هذا القول ، أن يطلع الباحث على آثار تلك الحركة الفكرية الحسنة التي نبعت أساساً من فلسفة ابن رشد ، وظهر صداها عند عديد من المفكرين كان كل همهم ، محاولة تأويل فلسفته تأويلات شتى ، تقترب من الحق تارة ، وتبتعد عنه تارة أخرى وأعنى بها ما نسميه « بالرشدية اللاتينية » .

ومن العجيب حقاً ، أنه وهو الذي لم يؤسس مدرسة عند مواطنيه ، والذي تجاهله أبناء دينه -

كان ابن رشد دون أدنى شك من أكثر رجال العالم الاسلامي علماً ، ومن أعمق الفلاسفة الذين شرحوا مؤلفات أرسطو . كما أنه وعى جميع ما وصل اليه العرب من علوم . وكان أخصبهم انتاجاً .

Munk : « Mélanges de philosophie juive et arabe » , p. 429.

عناصر الدراسة :

تقديم - اعجابه بأرسطو وشرحه لكتبه - كتاب تفسير ما بعد الطبيعة - عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة - دراسة لبعض المقالات الواردة فيه - نص مختار .

١ - تقديم :

نود من جانبنا ، أن تؤكد أولاً وقبل كل شيء ، أن أهم ما يدفعنا الى دراسة ذلك السفر الضخم الذي تزيد صفحاته على الألفين ليس مجرد عرض كتاب لابن رشد ، لقي اهمالاً غريباً من جانب كثير من الدارسين للفلسفة الرشدية ، رغم أنه يعد أعظم كتبه على الإطلاق ، بل ان الهدف الرئيسي من دراستنا لهذا الكتاب النفيس ، تقديم

كما يقول Renan - تجاهلا يكاد يكون تاما ،
قد برز اسمه مرات عديدة في معركة الذهن
الانسانى ، وأصبح هذا الاسم يتردد بلا انقطاع ،
وخاصة فى مسائل معضلة شائكة كمسائل البعث ،
والخلود ، ووحدرة العقل ، وغيرها •

واذا كان ابن رشد قد خلف لنا كثيرا من
المؤلفات والشروح التى تتناول بالدراسة أكثر
جوانب المعرفة الانسانية ، فان ذبوع صيته بين
اللاتين ، يكاد يرجع لأمرين هما كونه طيبا
وكونه شارحا لأرسطو ومفسرا له • فاذا أدخلنا
فى اعتبارنا أن الشهرة التى نالها كتاب «الكليات»
لابن رشد ، لم تبلغ شهرة القانون « لابن سينا » ،
أمكن أن نقول بأن الشهرة الحقيقية لابن رشد
انما كانت تتمثل فى شرحه لكتب أرسطو •

٢ - شرحه لأرسطو :

قبل دراستنا « لتفسير ما بعد الطبيعة » ، لا بد
من الإشارة الى شرح فيلسوفنا لأرسطو وبيان
الظروف التى دفعته للمقيام بهذا العمل ، وأنواع
الشروح التى قام بها ، وموقفه من أرسطو •

لو رجعنا الى كتاب « المعجب فى تلخيص أخبار
المغرب » لعبد الواحد المراكشى ، تبين لنا الأسباب
التي دفعت ابن رشد الى الاهتمام بأرسطو ، وشرح
كتبه وتلخيصها وتفسيرها •

فصاحب كتاب « المعجب » يذكر لنا أن أبا بكر
بن طفيل ، هو الذى نبه أمير المؤمنين أبى يعقوب ،
الى أهمية قدر فيلسوفنا ابن رشد • فهو يقول
نقلا عن أبى بكر بنودود بن يحيى القرطبى ،
ما يلى : سمعت ابن رشد يقول غير مرة : لما دخلت

على أمير المؤمنين أبى يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر
بن طفيل ، ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر
يشئى على ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضلته الى
ذلك أشياء لا يبلغها قدرى • فكان أول ما فاتحنى
فيه أمر المؤمنين ، بعد أن سألتنى عن اسمى واسم
أبى ونسبى ، أن قال لى : ما رأيهم فى السماء -
يعنى الفلاسفة - أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى
الحياء والخوف ، وأخذت أتعلل ، وأنكر اشتغالى
بعلم الفلسفة • ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن
طفيل • ففهم أمير المؤمنين منى الرووع والحياء ،
فالتفت الى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى
سألتنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون
وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل
الاسلام عليهم • فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها
فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له •
ولم يزل ييسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى
من ذلك •

كما أن ابن رشد - فيما روى عبد الواحد
المراكشى نقلا عن تلميذه - يبين لنا ما حمله على
شرح كتب أرسطو وتلخيصها ، فيقول : استدعانى
أبو بكر بن طفيل يوما فقال لى : سمعت اليوم أمير
المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس
وعبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ،
ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب
أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها
على الناس • فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ،
وانى لأرجو أن تقبى به لما أعلمه من جودة ذهنك
وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصناعة •
وما ينعنى من ذلك الا ما تعلمه من كبر سننى ،
واشتغالى بالخدمة ، وصرف عنايتى الى ما هو أهم

عندي منه . قال ابن رشد : فكان هذا هو ما حملني على تلخيص ما خُصّته من كتب الحكمين أرسطوطاليس (١) .

ابن رشد اذن يذكر لنا السبب الذي دعاه الى تفسير كتب أرسطو . ولكن يجب ألا نفهم هذا القول على علاقته ، بمعنى أن ابن رشد - كما تدلنا أخبار تلك المقاتلة بينه وبين أمير المؤمنين - قد اشتغل بفلسفة أرسطو قبل مقابلته للأمير . ويمكن تفسير عبارته التي ذكرتها آنفاً على أنها تحمل دليلاً على بداية الاشتغال المنظم بتفسير أرسطو .

وهنا تجدر الإشارة الى أن هناك بعض الأخطاء التي وقع فيها نفر من المستشرقين ، حين ذهبوا الى أن ابن رشد هو أول من ترجم أرسطو من اليونانية الى العربية . اذ الواقع أن أرسطو قد تُرجم الى العربية قبل ابن رشد بنحو ثلاثة قرون ، وابن رشد يعترف بذلك في تضاعيف شروحه وتلاخيصه . بالإضافة الى أن السريان هم الذين قاموا في الغالب بجميع ترجمات مؤلفي اليونان .

صحيح أن ابن رشد يبدى من خلال تفسيره ما يفترض معرفته باللغة اليونانية . فمثلاً أثناء شرحه لمقالة اللام ، يقول : وجدت هذا الفصل الذي نقلته أولاً من نسخة الاسكندر ، ومختلطة بكلام الاسكندر ، فنقلته ونظمته على جهة الظن لا على جهة القطع ، ثم أثبتته بعينه من ترجمة أخرى على جهة الاحتياط (٢) .

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .
(٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٥٣٧ .

بيد أن هذا لا يؤدي بنا الى القول بأن ابن رشد كان يعرف اللغة اليونانية . اذ أننا لو رجعنا الى شروحه لوجدناه يخلط خلطاً كبيراً بين فلاسفة و فرق فلسفية . ويدل ذلك على أن النص الأصلي باليونانية كان مجهولاً لديه تماماً . فهو يخلط مثلاً في كثير من الأحيان بين بروتاغوراس وفيثاغورث ، ويصبح هرقليطس عنده صاحب فرقة فلسفية ، كما يجعل من أنكساغوراس رئيساً للمدرسة الايطالية ، الى آخر هذه الأخطاء التي يجدها الدارس لكتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » بصفة خاصة .

واذا كان فيلسوفنا لم يتوفر له معرفة اللغة اليونانية ، فإنه رجع الى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأفاضل ، كحنين بن اسحق ، واسحق بن حنين ، ويحيى بن عدي ، وأبو بشر متى ، وراح يقابل بين هذه الترجمات . وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها ، حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين ، وحتى يصفى أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية . اذ أن الفارابي والغزالي - فيما يقول ابن رشد - قد وقعا في كثير من الأخطاء ، بسبب خلطهما بين آراء أرسطو والآراء الأفلوطينية ، أما ابن رشد نفسه ، فقد كان يتابع أرسطو متابعة تكاد تكون تامة وابتعد كلية عن النظريات الأفلوطينية . وطالما نجد في كتاباته نقداً عنيفاً لنظرية الفيض أو الصدور ، تلك النظرية التي نجدها فيما أثر عن أفلوطين عند العرب ، وهي التي تسمى بنظرية العقول العشرة .

وقد شرح ابن رشد أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح . الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات . وقد كانت محاولة الاجابة عن أسبقية

بالشارح الذى يأخذ فى تفسير النص وتوضيحه والتعليق عليه .

أما فى الشرح الوسيط ، فانه يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فحسب ، ثم يأخذ فى شرح بقية النص دون التمييز بين ما هو خاص به وبين ما هو خاص بأستاذه أرسطو . كما انه اذا كان يأتي بكثير من الأمثلة من عنده ، فانه لا يزال متبعاً النص الأصلي ومتقيداً به .

أما النوع الثالث ، وهو التلخيص ، فانا نجده مختلفاً الى حد كبير عن النوع الأول والثاني . فابن رشد فى هذا النوع أى التلخيص ، يتكلم باسمه الخاص دائماً دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه ، بل يحذف ويضيف . كما نجده يبحث فى كتبه الأخرى عما يكمل فكرته ويوضحها . ويمكن أن نضرب على ذلك بعض الأمثلة . فهو يقول مثلاً فى تلخيص السماع الطبيعى : ان حد الحركة ، وان كان فهمه عسيراً ، على ما يقول أرسطو ، فهو من الحدود المعطاة باحدى الطريقتين المعدودتين فى أناطوطيقي الثانية ، أعنى طريق القسمة أو طريق التركيب . ويقول فى تلخيص كتاب النفس : « انه قد تبين فى الأولى من السماع ، أن جميع الاجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هوى وصورة ، وأنه ليس ولا واحداً منهما جسماً ، وان كان بمجموعهما يوجد الجسم » . ويقول فى نفس الكتاب : وتبين مع هذا فى السماء والعالم ، أن الاجسام التى توجد صورها فى المادة الأولى وجوداً أولاً ولا يسكن أن تتعزى منها المادة ، وهى الاجسام البسيطة ، هى أربعة : النار والهواء والماء والأرض . » ويقول فى نفس الكتاب السالف أيضاً : وتبين بهذا كله فى كتاب الحيوان أن أنواع

واحد من هذه الثلاثة على الآخر ، محل دراسة من جانب الذين درسوا شروح ابن رشد هذه . فهل يا ترى كتب فيلسوفنا الشرح الكبير قبل الشرح الأوسط والتلخيص ؟ أم أن الأمر على العكس من ذلك ؟ . هذه المسألة - فيما يبدو لنا - لا يمكن حسمها تماماً ، الا اذا توصلنا الى كل ما تركه فيلسوفنا من مؤلفات وشروح ، اذ أن الكثير من كتاباته لا زال غير منشور نشرًا علميًا دقيقاً ، بحيث لا نستطيع القطع بدقة فى هذه المسألة .

ويشرح فيلسوفنا كتب أرسطو فى النوع الأول من الشروح شرحاً مطولاً . وفى الشرح الأوسط يشرحها شرحاً يتوسط بين الاطناب والايجاز . وفى التلخيص يشرحها شرحاً موجزاً .

والواقع أن الشرح الأكبر يعد خاصاً بابن رشد . اذ لم يستعمل الفلاسفة الذين اتجهوا الى عمل الشروح ، غير النوع الثالث وهو التلخيص ، مثل ما فعل البرت الكبير مثلاً ، الذى كان يصهر النص الارسطى ، بحيث لا يستطيع التمييز بين المتن والشرح . اما ابن رشد ، فنجدته فى هذا النوع من الشروح يأخذ فقرة فقرة من كتابات أرسطو ويوردها بنصها ، ثم يأخذ فى توضيحها جزءاً بعد جزء ، مميزاً النص الأصلي بكلمة « قال » Dixit . وهو يعنى بذلك أرسطو . وهذه هى الطريقة التى نجدتها فى تفسير لما بعد الطبيعة ، كما سيتبين ذلك من النص الموجود آخر هذه الدراسة .

وقد يكون ابن رشد - كما يرجح ريتان - قد اقتبس هذه الطريقة من مفسرى القرآن الذين يفرقون بدقة بين النص الأصلي وما هو خاص

التركيبات ثلاثة : فأولها التركيب الذي يكون في وجود الأجسام البساط في المادة الأولى التي هي غير مصورة بالذات والثاني التركيب الذي يكون عن هذه البساط وهي الأجسام المتشابهة الاجزاء . والثالث تركيب الاعضاء الآلية ، وهي أتم ما يكون وجودا في الحيوان الكامل كالقلب والكبد » .

وتعد هذه التلاخيص تعبيراً عن الفكر الحقيقي لابن رشد . اذ نجده يناقش فيها الأفكار العديدة للفلاسفة الاسلاميين كالفارابي وابن سينا . كما يشير أيضاً الى تفسير الشراح من اليونان من تلاميذ أرسطو كالاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وثاوفراسطس . أى أن صفة التأليف في تلاخيصه تبدو ظاهرة أكثر مما هو الحال في شروحه الكبرى والوسيطه . اذ أنه يتحلل من نص أرسطو ويتحدث بنفسه . كما أنه لا يتابع النص الأصلي ، بل يجمله أو يوسعه بعبارة من عنده ، بحيث لا يعيننا ذلك على التعرف على حقيقة الترجمة الأصلية .

٣ - اعجاب ابن رشد بأرسطو :

القارئ للشروح التي تركها لنا ابن رشد على كتابات أرسطو ، يجد أن فيلسوفنا يبدي اعجابه الكبير بأستاذه أرسطو . فهو عنده أعقل أهل اليونان ، ويستحق أن يكون الهيا أكثر من أن يدعى بشرياً . ومذهبه هو الحقيقة المطلقة ، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري . وهو أصل كل فلسفة . يقول ابن رشد في مقدمة كتاب الطبيعيات : مؤلف هذا الكتاب - أى أرسطو - أكثر الناس عقلاً . وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، وأكملها . وسبب قولي هذا ، أن جميع الكتب

التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد دراستها والتحدث عنها (١) . ويقول في تلخيصه لكتاب الحيوان : نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل للكمال ، فوضعه في أسمى درجات الفضل البشري ، والتي لم يستطع أن يصل إليها أى رجل في أى عصر . فأرسطو هو الذي أشار اليه الله تعالى بقوله : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٢) .

بيد أن ابن رشد اذا كان يبدي اعجابه بأرسطو ويتخذ منه أستاذاً له ، فإن ذلك يجب ألا يؤدي بنا الى القول بأن ابن رشد انما كان ظلاً لأرسطو ومتابعاً له في كل ما قاله ، انه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو مثلاً . فان النفس البشرية - كما يقول رينان - تطالب دائماً باستقلالها ، فاذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية في تفسير هذا النص وتأويله . واذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به ، فانه استطاع أن يقيم مذهباً له (٣) .

بالإضافة الى أنه حين يؤيد رأياً لأرسطو ، فانه يقدم لنا أسباب ذلك التأكيد ، كما يناقش ويحلل ويعرض لمشاهداته ومعارفه الخاصة . فمثلاً يعرض ابن رشد لرأى أرسطو في سبب الزلازل ، في كتاب الآثار العلوية ، ويقول : انه قد عرض في بعض البلاد أن ربوة من تلك الجزر لم تنزل تعلق وتهبط حتى تصدعت وخرج منها ريح شديدة

- 1) Renan : Averroes P. 60.
- 2) Munk : Melanges, P. 401, et article «Ibn Roschd dans Dictionnaire des Sciences Philosophiques, P. 745.
- 3) E. Renan : Averroes, P. 83.

أخرجت معها رماداً كثيراً ، وذلك أنه عرض لتلك البلاد أنها احترقت . ثم يضيف ابن رشد بعد ذلك قوله : ان هذا صحيح ، اذ أن من شاهد الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ستة وستين وخمسمائة للهجرة ، وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض هنالك من الأصوات والدوى . ولم أكن حاضراً بقرطبة ، ولكنه وصلت إليها فسمعت أصواتاً تتقدم حدوث الزلزلة (١) .

وهكذا يقدم لنا فيلسوفنا آراء أرسطو ثم يأخذ في مناقشتها وتحليلها وبيان الأسس التي استندت إليها . كما يدافع عن آرائه دفاعاً عميقاً نظراً لما يجده فيها من اقتناع وثبات حجة ، وما يجده في مذاهب غيره من قلة اقتناع وضعف حجة . فهو يقول مثلاً في مقدمة تلخيصه لكتاب السماء الطبيعي : ان قصدنا في هذا القول ، أن نعلم إلى كتب أرسطو ، فنجد منها الأقويل العلمية التي يقتضيها مذهبه ، أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، اذ كانت قليلة الاقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه . وانما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء ، اذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد اقناعاً وأثبت حجة .

ولهذا كله يمكن القول بأن ابن رشد يتجه مباشرة إلى المذهب الأرسطي . كما يختلف كثيراً عن أسلافه من فلاسفة الاسلام . فالغزالي لم يدرس أرسطو الا لينقض عليه ويحاربه . والفارابي وابن سينا اذا كان قد درس أرسطو ، فأنهما قد أضافا إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلاطوني ، حيث أدت هذه العناصر إلى نوع من الخلط والاضطراب . أما ابن رشد فإنه ينقد (١) تلخيص كتاب الآثار العلوية ص ٥٢-٥٣ .

هؤلاء الفلاسفة ، ثم يرجع مباشرة إلى أرسطو .

٤ - أهم مؤلفاته وشروحه الموجودة بين أيدينا :

الباحث في فلسفة ابن رشد يجد أنه من العسير عليه الحصول على كل المؤلفات والشروح التي تنسب لفيلسوفنا ابن رشد . فمنها ما فقد نهائياً . ومنها ما أصابه التمزق . ومنها ما نجده مبثراً في بقاع شتى من أرجاء العالم شرقاً وغرباً ، سواء المطبوعة منها أو المخطوطة . ومنها ما هو غير موجود الا في ترجماته اللاتينية والعبرية ، وهي الترجمات التي قام حولها نزاع طويل ، وذهب البعض إلى أنها لا تعبر عن فلسفة ابن رشد ، ولا تتسق أفكارها مع الأفكار الموجودة بين ثنايا مؤلفاته الأخرى وشروحه الموجودة باللغة العبرية ، بينما نظر نفر من الباحثين إلى النصوص الموجودة فيها كنصوص أصيلة ، وحاول استخراج فلسفة لابن رشد منها . وكان هذا من بعض الوجوه ، سبباً فيما ذاع في أوروبا من نظريات دخيلة على ابن رشد ، ولا تتماشى مع سائر نظرياته الموجودة في مؤلفاته الأخرى . ولعلنا نجد ذلك ممثلاً بصفة خاصة فيما عرف عن ابن رشد عند اللاتينيين ، أو تلك الحركة الفكرية العميقة التي نسميها بالرشدية اللاتينية .

وهناك بعض المؤلفين الذين حاولوا وضع فهراس لمؤلفات فيلسوفنا وشروحه سواء من كان منهم في العصر الوسيط أو في عصرنا الحديث . ويمكن القول بأن من أهم هذه القوائم ما يلي :

- 1) Carl Brockelmann : Geschichte der Arabischen Litteratur. Teil I, P. 833-835.
- 2) E. Renan : Averroes et l'Averroisme.

- ١٣ - تلخيص كتاب السماع الطبيعي .
- ١٤ - تلخيص كتاب السماء والعالم .
- ١٥ - تلخيص كتاب الآثار العلوية .
- ١٦ - تلخيص كتاب الكون والفساد .

- ١٧ - تلخيص كتاب المقولات .
- ١٨ - تلخيص كتاب العبارة .
- ١٩ - تلخيص كتاب القياس .
- ٢٠ - تلخيص كتاب البرهان .
- ٢١ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .
- ٢٢ - تلخيص كتاب الشعر .

٥ - كتاب تفسير ما بعد الطبيعة : مدى معرفة العرب بهذا الكتاب - تفسير ابن رشد له - أسلوبه في التفسير تحقيق هذا الكتاب .

إذا كان ابن رشد - كما أشرنا فيما سبق - قد حصر جهده في أرسطو إلى حد كبير ، وبذل أقصى عنايته في تفسير وتلخيص كتب استاذة ، فإن من أهم وأبقى الآثار الفلسفية لفيلسوفنا ابن رشد كتاب تفسير ما بعد الطبيعة . ولا يتضمن تفسيره هذا مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وإيراد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو على الإطلاق ، بل يحتوي أيضا على آراء كثير من شراح أرسطو ، الذين عرض ابن رشد لأرائهم بالتأييد أو التفنيد ، مثل نيقولاوس الدمشقي ، والاسكندر الأفروديسي ، وثاسطيوس . هذا بالإضافة إلى رجوع فيلسوفنا لفلسفة ابن سينا يأخذ عنه ، وكثيرا ما يشن عليه هجوما عنيفا بعد عرض آرائه المختلفة في كل مجالات الفلسفة .

- ٣ - قائمة الذهبى الموجودة بملحق كتاب رينان السالف ذكره ص ٣٤٥ - ٣٤٧ .
- ٤ - دائرة المعارف للبستاني - الطبعة الجديدة - مجلد ٣ ص ٩٣ - ١٠٣ .

٥ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء - مجلد ٣ ص ٢٨٨ - ٣٤٣ .

ويمكننا القول بأن المؤلفات والشروح الموجودة بين أيدينا هي : (١)

١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

- ٢ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
- ٣ - ضمنية مسألة العلم القديم .
- ٤ - تهافت التهافت .
- ٥ - هل يتصل بالعقل الهولاني ، العقل الفعال ، وهو متلبس بالجسم .
- ٦ - تلخيص كتاب النفس .
- ٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه .
- ٨ - الكليات في الطب .
- ٩ - تلخيص كتاب الحسن والمحسوس .
- ١٠ - تلخيص كتاب الخطابة .
- ١١ - تفسير ما بعد الطبيعة (وهو موضوع دراستنا) .
- ١٢ - تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة .

(١) اقتصرنا على ذكر اسم المؤلف أو الشرح . أما الدراسة التفصيلية لكل واحد منها فليس مجالها هذا المجال . ويمكن الرجوع إلى كتاب « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد » ، لكاتب هذه المقالة من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٣٢ .

ولهذا فانا يمكن أن نعد تفسيره هذا من الكتب التي تضمنت فلسفته . فهو كما قلت يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده آراء خاطئة . بل يدخل في تفسيره هذا جانباً ايجابياً من مذهبه ، سنراه واضحاً تمام الوضوح . ومن هنا كان لا بد من الرجوع الى شروحه لكتب أرسطو وخاصة هذا الكتاب ، اذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا في كل نقطة من نقاطه .

أما عن تاريخ كتاب ميتافيزيقا أرسطو عند العرب ، وكيف توصلوا الى ترجمته ، فانا نجدهم يطلقون عليه اسماء أربعة هي : ما بعد الطبيعة ، العلم الالهي ، الفلسفة الأولى ، كتاب الحروف نظراً لترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية . ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما : الفلسفة الأولى وما بعد الطبيعة . فهو يقول في تلخيص ما بعد الطبيعة : ويشبه أن يكون انما سمي هذا العلم ، « علم ما بعد الطبيعة » من مرتبته في التعليم ، والا فهو متقدم في الوجود ، ولذلك سمي الفلسفة الأولى (١) .

واذا رجعنا الى الفهرست لابن النديم وجدناه يقول : « الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها اسحق ، والموجود منه الى حرف « مو » ، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى . وقد يوجد حرف « نو » باليونانية بتفسير الاسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندى وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الاسكندر ،

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد

ص ٧ .

وهي الحادية عشرة من الحروف الى العربي . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة الى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملى . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس مقالة الباء ، وخرجت عربي ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى في فهرست كتبه (٢) .

والواقع أن العرب لم يتوصلوا الا الى اثنتي عشر مقالة من المقالات الاربعة عشر التي يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، رغم أن قول ابن النديم يشير الى أن حرف « نو » قد يكون موجوداً باليونانية بتفسير الاسكندر .

أما ابن رشد فان تفسيره لا يحتوي الا على أحد عشر حرفاً . فهو لم يفسر حرفي الميم والنون ، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل اليه . دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام ، وبعد أن شرح مقالة الياي (الايوتا) : « فهذا هو الذي نجده في تركيب المقالات التي وقعت لنا التي هي قبل مقالة اللام . ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف ، مقالة الكاف ولا وقعت لنا » (٣) .

وعلى ذلك تكون المقالات التي فسرناها هي الالف الصغرى والالف الكبرى والباء والجيم والdal والهاء والزاي والحاء والطاء والياء واللام (٤) .

ولكن لا بد لنا من القول بأنه يجب الرجوع الى الطبقات اللاتينية . فريتان مثلاً يقولان التدقيق

(٢) ص ٣٦٦ من طبعة القاهرة .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٠٤ .

4 Bouyges ; Observations Générales sur la Troisième Volume, P. VII.

في الطبقات اللاتينية يؤدي بنا الى الاعتقاد بأن ابن رشد كان لا يعرف الجزء الحادي عشر والجزء الثاني عشر والجزء الثالث عشر مما بعد الطبيعة (١) ولكن مولك قد لاحظ وجود شرح لهذه الاجزاء الثلاثة ، وان كان هذا الشرح من نوع الشرح الوسيط أى الذى يتوسط بين التلخيص والتفسير الكبير (٢) . كما أن شتاينشneider قد اكتشف بعض الدلائل التى تفيد أن ابن رشد قد درس النص الكامل لما بعد الطبيعة . ومهما يكن من أمر هذه القضية ، فانا نستطيع التأكيد بأن فيلسوفنا قد ألم بالمقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة وان لم يشرحهما . دليل هذا أن ابن رشد يشير اليهما فى أكثر من موضع من تفسيره .

فمثلا نجده وهو بصدد تفسير مقالة اللام ، حين يتحدث عن أرسطو ، يقول : وهؤلاء هم الذين قالوا ان المبادئ هى التعاليمية والأعداد . وانما يعاندهم - أى أرسطو - بعض العناد فى هذه المقالة - أى مقالة اللام - ويرجى تمام القول فى مناقضتهم الى المقالتين اللتين بعد حرف اللام وهما مقالة الميم والنون (٣) .

ثم انه يقول بعد ذلك بقليل : ولما فرغ - أى أرسطو - من رأيه فى مبدأ الكل - موضوع مقالة اللام - عاد الى معاندة ما قاله فى تقدمه فى مبادئ الجوهر وذلك فى المقالتين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون (٤) .

واذا رجعنا الى هاتين المقالتين فى ميثافيزيقا

أرسطو ، يتبين لنا صحة هذا القول . اذ هما فى الواقع مقالتان نقديتان تبحثان أساسا فى المذاهب التى تعتقد بالأعداد أو بالصور كحقيقة للكون . أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة مقالة من هذه المقالات الاحدى عشرة ، فيمكننا القول بأن ابن رشد اذا كان قد اهتم اهتماما بالغا بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو فى مقالاته هذه على نحو لم يسبق اليه ، الا أنه احتفل احتفالا بالغا وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام ، شأنه فى ذلك شأن بعض مفكرى الاسلام الذين تعرضوا لدراسة هذه المقالة ومحاولة فهم وتأويل ماتضمنه من آراء ، بل انهم اعتبروها عمدة كتاب الميثافيزيقا . ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيما تتضمنه من بحوث تدخل فى المجالات الدينية ، أو هكذا فهموا ، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعا لهم على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فاذا انتقلنا من الحديث عن تفسير ابن رشد البالغ الأهمية ، الى التساؤل عن أسلوبه فى هذا التفسير ، قلنا ان القارئ لهذا التفسير ، يجد أن أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف وعدم السلاسة . ولكن ما سبب ذلك ؟ يرجح رينان أن السبب يكمن فى أن شرح ابن رشد قد قام على ترجمة عربية من ترجمة سريانية عن أصل يونانى ، وأن هناك اختلافا عميقا بين اللغات السامية واللغة اليونانية . ومن هنا فان أفكار أرسطو الأصلية تذهب وسط هذا الثقل المتكرو (٥) .

هذا ما يقوله رينان . ونود أن نضيف الى ذلك ، أننا يجب أن نتساءل : هل جفاف الأسلوب

1) E. Renan : Averroes, P. 59.

2) S. Munk : Melanges, P. 434-435.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٣٩٨ .

(٤) المصدر السابق - مجلد ٣ ص ١٤٠٥ .

5) Renan : Averroes, P. 57.

يقتصر على الترجمة فقط ، التي أخذها ابن رشد عن غيره من المترجمين ، أم أن هذا الجفاف يتعدى النص الى تفسير ابن رشد نفسه ؟ يبدو لي أن جفاف الاسلوب لا يقتصر على ترجمة النص الأصلي الذي لم يكن لفيلسوفنا دخل كبير فيه . فهو قد أخذه - كما عرفنا - عن غيره ، بحيث كان دوره لا يتعدى المقابلة بين الترجمات لأختار أصلها ، بل اننا نجد هذا الجفاف وعدم السلاسة في تفسيره أيضا . وسبب ذلك - فيما يبدو لنا - أن ابن رشد لم يحاول في بعض الأحيان بذل الجهد في تطويع النص وتوضيحه . فكثيرا مانجده يدخل أقوالا بأكملها من نصوص أرسطو داخل تفسيره ، رغم أنه تميز بين نص أرسطو وتفسيره هو . صحيح أنه بذل جهدا كبيرا من جانبه ، وضرب لنا الكثير من الأمثلة التوضيحية التي تحاول تفسير النص الكلي . كما اننا نجد وراء هذا التفسير شخصية بارزة .

يد أن هذا التفسير رغم ذلك كله يشوبه الغموض والاضراب والخلط ، بحيث يمكننا - الى حد ما - القول مع رينان ، بأن شروح ابن رشد سواء في تفسيره لما بعد الطبيعة ، أو في غيره من كتب أرسطو ، لا تتعدى نوعا من المتعة التاريخية ، بحيث تكون محاولة استخراج نور منها لتوضيح أرسطو وفهم مقاصده ، من قيل الجهد الضائع عبثا .

ولكن هذا لا ينفي أهمية تفسيره لهذا الكتاب . فطالما أفاضت كتب المستشرقين وغيرهم في بيان تأثير هذا التفسير في أوروبا لعدة قرون . وسنجد أن ابن رشد خلال تفسيره هذا قد أعلن آراء جديدة لم يقل بها في كتبه المؤلفة ولا في شروحه الأخرى . وهذا يدفعنا الى القول بأنه من الضروري

الرجوع الى هذا التفسير لفهم فلسفته وتقديم صورة صحيحة عنها - صورة تختلف عن صور تقليدية تستند الى مؤلفاته دون شروحه .

بقي أمامنا بعد ذلك الإشارة الى تحقيق هذا النص الخالد من النصوص الرشدية . قام بتحقيق هذا النص ونشره الأب موريس بوريغ في ثلاثة مجلدات مع مجلد رابع بعد ملحقا للمجلد الاول ، وهو خاص بالتعليق على نشرته هذه . وقد صدر هذا الملحق عام ١٩٥٢ بعد وفاة الأب بوريغ في ٢٢ فبراير ١٩٥١ م بعنوان :

Averroës : Tafsir ma Bâd At-Tabiat, ou grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Texte Arabe inédit, établie par Le Père Maurice Bouyges. Bibliotheca Arabica Scholasticorum.

Tome V - VII. Beyrouth — Imprimerie Catholique.

وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٣٨ ، ويتضمن تفسير الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم . وصدر المجلد الثاني عام ١٩٤٢ ، ويتضمن تفسير مقالات الدال والهاء والزاي والحاء والطاء . أما المجلد الثالث فقد صدر عام ١٩٤٨ ، ويحتوي على تفسير مقالتي الباء واللام . وتزيد صفحات هذه المجلدات الثلاثة على ألفين من الصفحات من القطع الكبير .

أما عن تحقيق الأب بوريغ لهذا السفر الضخم ، فهو آية في الدقة . وتعليقاته مفيدة غاية الفائدة . ويعتبر قيامه بهذا العمل من أجل الأعمال التي قام بها في ميدان التحقيق العلمي . انه عمل تعجز عن القيام به مدرسة بأكملها من المحققين الناقدين ، في عصر اتجهنا فيه الى الظن بأن التحقيق لا يعدو نقل ما هو مكتوب على ورق أصفر وطبعه على

ورق أبيض • وليس من المبالغة أن نؤكد من جانبنا - خلافا لبعض ما يشاع خطأ عن تحقيقات هذا العالم - أن هذه النشرة الممتازة لتفسير الطبيعة تعد نموذجاً للنشر الذي قلما نجده عند محقق آخر غيره في جيل أو أكثر سواء في الشرق أو في الغرب •

عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة :

٦ - المقالة الأولى (ألفا الصغرى) Alpha Minor

يبحث ابن رشد في هذه المقالة - متابعاً في هذا الى حد كبير أستاذه أرسطو - امكان قيام علم ما بعد الطبيعة متبعاً طريقة ابطال التداعي الى ما لا نهاية في سلسلة العلل ، بمعنى أنه لا يمكن الاستمرار الى غير نهاية ، منتهيّاً من ذلك الى وجوب الوقوف عند علة أولى ، وقائلاً ان الفلسفة هي البحث في العلل القصوى النهائية •

وتبلغ عدد فقرات المقالة الاولى ست عشرة فقرة حسب نشرة الأب بويج •

٧ - المقالة الثانية (ألفا الكبرى) Alpha Majoris

وهي تعرف الحكمة بأنها علم العلل الاولى ، وتفسير الاشياء بأسبابها • ولا يخفى أن هذا هو التعريف الأرسطي • ولكن ابن رشد يفيض في شرح هذا التعريف ويضرب الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف •

بعد هذا يبدأ ابن رشد في التساؤل عن عدد هذه العلل ، ثم يجيب بأن العلل أربع هي العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية •

ولا بد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الاخيرة أسمى العلل ، بل هي المقصود الحقيقي من « العلة » • وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة ، حتى يحسب القارئ أن بحثه في العلل الثلاث الأولى يوحى بردها الى هذه العلة الغائية • وهذا ما نجده عند أرسطو الذي دافع عن الغائية دفاعاً مجيداً • ولكننا نجد ابن رشد يضيف الى أوجه دفاع أستاذه أرسطو ، آراء أخرى خاصة به ، وهي في الواقع مستمدة في بعض جوانبها من دراساته الدينية والكلامية • وهو يمزج ذلك كله مزجاً دقيقاً متقناً • غير أن هذا لا يؤدي بنا الى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة • دليلٌ هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية، الأساس والقاعدة لوجهة نظره • وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى ، فانها لا تعدو أن تكون نوعاً من التدليل على وجهة نظر أستاذه •

ولم يفت ابن رشد في تفسيره لهذه المقالة ، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو في البحث عن مشكلة الحقيقة الأولى • وإذا كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصلح لأن تكون تاريخاً للفلسفة قبله ، فإن ابن رشد قد فسر هذه الفصول مقسماً اياها الى فقرات موجزة ميسرة الأسس التي استند اليها أرسطو في نقده • فنجد عنده - كما فعل أرسطو - نقداً غنياً للقائلين بعلّة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العلل • كما نجد نقداً لفيثاغورث في نظريته القائلة بأن العالم يتركب من عدد ونعم • ثم نقداً لنظرية أفلاطون في المثل •

أما عدد الفقرات الموجودة في تفسير ابن رشد

لهذه المقالة ، فانها تبلغ احدى وخمسين فقرة ،
حسب نشرة الأب بويج •

٨ - المقالة الثالثة (الباء) Beta

المسائل التي يوردها ابن رشد في هذه المقالة
متابعا لأرسطو ثم يأخذ في تفسيرها ، تعد رؤوس
مسائل سترد في المقالات التالية • وعلى ذلك يمكن
عدها - كما يقول روس Ross (١)
برنامجا سيسير عليه أرسطو في دراسته للمقالات
الأخرى التي تأتي بعدها •

وابن رشد يعطينا - اعتمادا على آراء الاسكندر
الأفروديسي - تبريرا لكون هذه المقالة تأتي بعد
الالفا الصغرى والالفا الكبرى ، وتجيء سابقة لما
بعدها من المقالات • فيقول : وبالواجب كانت هذه
المقالة تالية للمقالة الأولى والثانية ومقدمة على سائر
المقالات • أما كونها تالية للمقالتين المتقدمتين ،
فلأن ما في المقالتين المتقدمتين هو أيضا مما تضعه
صناعة الجدل ، أعنى أن هناك أسبابا أربعة ، وأن
كل جنس منها لا يمر الى غير نهاية • وأما كونها
مقدمة على ما يتلوها من المقالات فبين ، لأن
ما يتلوها من المقالات انما هي محتوية على أحد
أمرين : اما على حل الشكوك المذكورة في هذه
المقالة ، واما على معرفة أشياء هي ضرورية في حل
الشكوك المذكورة في هذه المقالة (٢) •

والواقع أنه يحاول دائما تبرير النظام الذي على
أساسه تم ترتيب هذه المقالات • بمعنى أنه يختلف

1) Introduction of Aristotle's Metaphysics, Vol. I, P. XVI.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص
١٣٩٨ - ١٣٩٩ •

في وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا في دراسة
مؤلفات أرسطو في العصر الحاضر ، ودرسوا نص
الميتافيزيقا دراسة علمية ناقدة فاحصة ، كروس
وييجر وهاملان وهوفمان وغيرهم • اذ من الثابت
أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو ، بل
أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل
الميلاد • كما أن المدقق في موضوع مقالات كتاب
الميتافيزيقا لا يجد قاعدة واضحة محددة يسير
عليها أرسطو في ترتيب مقالات هذا الكتاب •
ولهذا كان هذا الترتيب خارجيا لا داخليا أي
لا ينبع من أرسطو نفسه • ومن هنا رأى بعض
المتعمقين في الدراسات الأرسطية اثاره الشكوك
حول بعض مقالات هذا الكتاب •

بيد أن ابن رشد لم يحاول - كما قلنا - اثاره
الشكوك حول هذا الترتيب ، وبيان القاعدة التي
سار عليها أرسطو في تأليفه لهذا الكتاب ، وكأنه
يحسب هذا الترتيب فوق كل نقد أو شك • وعلى
كل فهي محاولة من جانبه لربط موضوع كل
مقالة بالأخرى • يقول ابن رشد : قد تبين من هذا
القول ما احتوت عليه مقالة مقالة من مقالات هذا
العلم المنسوبة الى أرسطاطاليس ، وأنها جارية على
النظام الأفضل في الترتيب ، وأنه ليس فيها شيء
وقع على ترتيب ولا نظام ، كما نجد نيقولاوس
الدمشقي يزعم ذلك في كتابه ، وأنه لمكان هذا
اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيبا أفضل (٣) •

نعود بعد هذا الاستطراد الى الحديث عن هذه
المقالة ، فنقول بأن هذه المسائل التي ترد عند
أرسطو أو عند ابن رشد على هيئة شكوك ، تبلغ
أربعة عشر مسألة • الاربعة الأولى منها تتعلق

(٣) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٠٥ •

أساسا بإمكانية الميتافيزيقا • وباقي المسائل هي الموضوعات المطروحة أمام علم ما بعد الطبيعة والتي يجب عليه حلها • والمسائل الأربعة عشر التي أوردتها أرسطو في كتابه وعن ابن رشد بتفسيرها وشرحها هي :

١ - هل تنتسب الميتافيزيقا الى علم واحد أو أكثر من علم ؟ الفحص في أنواع العلل كلها •
٢ - مبادئ البرهان ، هل تعد موضوعا لعلم واحد بعينه ، أم يمكن اعتبارها موضوعا لعدة علوم ؟

٣ - هل يوجد علم واحد يبحث في كل الجواهر ، أم أن البحث فيها يتعلق بعدة علوم ؟
٤ - هل يشمل علم ما بعد الطبيعة الجواهر فحسب ، أم أنه يشمل أيضا الأعراض التي تلحق بالجواهر ؟

٥ - هل نعترف بوجود جواهر محسوسة فحسب ، أم نعترف أيضا بوجود جواهر غير محسوسة ؟

٦ - هل تعد الأجناس عناصر ومبادئ للموجودات ؟ أم أن هذا من شأن الأجزاء الأولى التي يتألف منها كل فرد ؟

٧ - في حالة تسليمنا بأن الأجناس هي المبادئ الأصلية ، فهل من الواجب اعتبار هذه المبادئ الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التي نطلقها مباشرة على الأفراد ؟

٨ - هل يوجد شيء آخر عدا الأشياء الفردية ؟

٩ - هل المبادئ الأولى محدودة بالعدد أم بالنوع ؟

١٠ - إذا كانت المبادئ الأولى واحدة ، هي بنفسها ، فكيف يتأتى لنا تفسير أن بعض الموجودات تكون وتفسد والبعض الآخر لا يعتريه كون ولا فساد ؟

١١ - هل الوحدة والوجود تعد جواهر للأشياء ، أم أن ذلك يرجع الى لواحق وأعراض هذه الأشياء ؟

١٢ - هل المبادئ الأولى تعد كلية أو فردية ؟
١٣ - هل توجد المبادئ الأولى بالقوة أم بالفعل ؟

١٤ - هل تعد موضوعات الرياضيات جواهر ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهل تفرق عن الأجسام المحسوسة ؟

أما عن عدد الفقرات التي تنقسم إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد كما ورد في النشرة المذكورة آنفا ، فتبلغ عشرين فقرة تستوعب دراسة هذه المسائل كلها • وهي كعادة ابن رشد في التفسير ، أي الشرح الكبير ، تبدأ بإيراد نص أرسطو ثم يعقب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص فقرة فقرة •

٩ - المقالة الرابعة (الجيم Gamma) :

تبحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة ، وهو البحث في الموجود بما هو موجود • كما تدافع عن البديهيّات والمبادئ الأولى كمبدأ عدم التناقض •

وإذا كان أرسطو قد وجه سهام نقده الى هرقليطس وبروتاغوراس ، وهو بصدد الدفاع عن هذه المبادئ ، فإن ابن رشد يحاذيه في هذا

النقد ، بحيث لا نجد في تفسيره لهذه المقالة شيئاً جديداً يأتي به من عنده ، اللهم الا بعض الأمثلة والتدليلات الفرعية .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة الى تسع وعشرين فقرة . تبدأ الفقرة دائماً - كما هو الشأن في المقالات السالفة - بإيراد نص أرسطو ، ثم الشروع في توضيحه وتفسيره .

١٠ - المقالة الخامسة (مقالة الدال Delta) :

إذا كان هناك من الباحثين من ذهب الى أن هذه المقالة لا يمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، إذ أنها عبارة عن معجم فلسفي ، مما يوحي بأنها أقرب ما تكون الى رسالة قائمة بذاتها ، فالتا لا نجد واحداً من المفكرين الاسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو تلخيصها ، قد شك في نسبة هذه المقالة الى ميتافيزيقا أرسطو . ويبدو أن إحالة أرسطو الى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السماع الطبيعي والكون والفساد ، بل بين ثنايا كتاب الميتافيزيقا نفسه ، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأستاذه أرسطو ، بل لا يشير مجرد اشارة الى هذا الموضوع . فلتدريء لتفسيره لهذه المقالة لا يجد عنده بادرة شك في نسبة هذه المقالة الى أرسطو .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة الى خمسة وثلاثين فقرة تتضمن توضيح وتفسير المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو . وإذا كان أرسطو في مقالة الدلتا هذه قد عرف ثلاثين مصطلحاً ، فإن ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحاً ، ولكنه يدمج بعض المصطلحات في بعضها بحيث أن المقارن بين المصطلحات التي أوردها أرسطو في

كتاب الميتافيزيقا والمصطلحات التي فسرهما تلميذه ابن رشد لا يجد شيئاً ذا بال قد سقط من هذه المصطلحات . ولكن المهم عندنا هو لجوؤه الى كثير من الأمثلة والتوضيحات اللغوية الهامة التي تبين لنا مشتقات المصطلح ، وكذلك مقارنته بين الترجمات المختلفة لكتاب الميتافيزيقا حتى يختار المصطلح أو الترجمة التي يوافق عليها .

أما عن ترتيب هذه المصطلحات ، فإنه لا يتابع الترتيب الأرسطي في بعض المواضع . وقد يكون ابن رشد قد أحس أنه ليست هناك قاعدة اتخذها أستاذه في الترتيب الذي اتبعه .

وهذه المصطلحات الفلسفية التي أفاض ابن رشد في تفسيرها بحيث شغلت أكثر من مائتين من الصفحات حسب نشرة بويج هي تبعا لترتيب ابن رشد كما يلي :

- ١ - القول في الابتداء .
- ٢ - العلة .
- ٣ - الأسطقس .
- ٤ - الطبيعة .
- ٥ - المضطر .
- ٦ - الواحد .
- ٧ - العرض .
- ٨ - الهوية .
- ٩ - الجوهر .
- ١٠ - القبل والبعد .
- ١١ - القوة .
- ١٢ - الكمية .
- ١٣ - الكيفية .

١٤ - المضاف .

١٥ - التام .

١٦ - النهاية .

١٧ - الذى بذاته .

١٨ - الوضع .

١٩ - الهيئة .

٢٠ - الانفعال .

٢١ - العدم .

٢٢ - له .

٢٣ - الذى من شئ .

٢٤ - الجزء .

٢٥ - الكل .

٢٦ - الناقص .

٢٧ - الجنس .

٢٨ - الكاذب .

١١ - المقالة السادسة (مقالة الهاء E-epsilon)

يقسم ابن رشد هذه المقالة الى ثمانية أقسام تدور أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم كالرياضيات والطبيعات ، وبوجه عام تبحث فى تقسيم العلوم النظرية .

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية أو العملية والصلة بين كل منها والآخر ، كان مجالاً لكثير من الرسائل التى وضعت قبل ابن رشد أو بعده . نجد هذا على سبيل المثال فى احصاء العلوم للفارابى ، وبعض رسائل الكندى ، ورسالة الحدود لابن سينا . يقول ابن رشد مينا كيف أن العلم الالهى « الميتافيزيقا » هو أشرف العلوم : فإذا قد تبين من هذا القول - أى قول

أرسطو - أن أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة : علم الأشياء التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الالهية . وانما أراد أنه كما أن الأشياء الطبيعية هى التى يؤخذ فى قولها الطبيعة كذلك الأشياء الالهية هى التى يؤخذ فى حدها الاله والأسباب الالهية ، وكذلك الارادية هى التى يؤخذ فى حدها الارادة والأسباب الارادية وإذا كان من المعروف بنفسه أن العلم الأشرف والآثر هو للجنس الأشرف والآثر ، وكان العلم الالهى أشرف وآثر فهو للجنس الأشرف والآثر . فان جميع العلوم وإن - كانت كلها شريفة ومؤثرة ، فان العلم بالاله هو أشرفها وآثرها لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات (١) .

١٢ - المقالة السابعة (مقالة الزاي Zeta) :

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة ، يقسمها ابن رشد الى خمس وخمسين فقرة أو قسم . فهو يورد نص أرسطو أولاً ثم يشرع فى تفسير وشرح جملة جملة مما ورد فى الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب . وابن رشد يتابع أرسطو فى أكثر المواضع من هذا التفسير . يتابعه فى القول بأن الموضوع الأساسى للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر . ويتابعه فى رد الجوهر الى الماهية أو الصورة وليس الى الهوى كما يقول بعض الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو . كما يتابعه فى تحديد معنى الصورة بأنها الصورة التى توجد فى موضوع ، وليست تلك التى توجد مفارقة ، كما هو الحال فى نظرية المثل عند أفلاطون . ومن يقارن بين كتاب الميتافيزيقا والتفسير الذى أورده

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ٧١١ - ٧١٢ مقالة الهاء .

١٣ - المقالة الثامنة (مقالة الحاء Eta)

يقسم ابن رشد هذه المقالة الى ست عشر فقرة • وهو كعادته يورد نص أرسطو تبعاً للترجمة التي وصلته عن قدامى المترجمين ثم يشرع في تفسيره وتوضيحه •

ويرى ابن رشد أن هذه المقالة تعد تميماً وتكملة للمقالة السالفة وهي مقالة الزاى • فهو يقول فى مفتتح هذه المقالة قبل أن يورد نص أرسطو : ان غرضه فى هذه المقالة التذكير بجملته ما سلف من القول فى المقالة التى قبل هذه فى أوائل الجواهر وتسميم القول فيه وهو الجواهر المسمى صورة • فإن كل ما فحص عنه من أنواع الجواهر فى المقالة التى قبل هذه ، فانما فحص عنه من أجل الجواهر المسمى صورة • فهو فى هذه المقالة يذكر بما سلف له من الفحص الذى أتى به من أجل الفحص عن هذا الجواهر ثم يتم القول فيه (٢) •

١٤ - المقالة التاسعة (مقالة الطاء Theta) :

تنقسم فقرات هذه المقالة الى اثنتى وعشرين فقرة • وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها • وتدور هذه المقالة أساساً حول البحث فى القوة والفعل • وبذلك تكون مكملة للبحث فى الجواهر المحسوس المتغير • إذ أن ابن رشد اذا كان قد ذهب الى أن مبادئ الموجودات هى المادة والصورة • فانه فى مقالته هذه ينظر الى مبادئ الموجودات من زاوية القوة والفعل • فيعتبر الهوى قوة والصورة فعلاً • وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعانى التى تطلق على القوة وعلى الفعل •

وجدير بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق فى أثناء

(٢) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ١٠٢٢ •

ابن رشد يتبين له أن الأخير لم يقدم حججاً جديدة فى نقد القول بوجود كليات مفارقة • بل اعتمد على كتابات أرسطو • بالإضافة الى بعض شروح لهذه الكتابات قام بها سلفه فيلسوف المشرق ابن سينا •

واذا كان ابن رشد فى المقالة السادسة يبين الصلة بين كل علم من العلوم النظرية والآخر كما يبين الصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية • فانه فى هذه المقالة السابعة يفرق بين المادة والصورة كما تبحث فى العلم الالهى • والمادة والصورة كما تدرس فى الفلسفة الطبيعية • يقول ابن رشد بعد أن يورد رأى أرسطو فى هذه النقطة : وينبغى أن تعلم أن الفرق بين هذا الفحص ها هنا وبين الفحص فى أول السماع الطبيعى عن المادة والصورة • أن ذلك الفحص الذى فى أول السماع لما كان بما هو فحص طبيعى • لم يفض به الا الى بيان المادة الأولى فقط بما هى مادة لا بما هى جوهر والى الصورة الطبيعية فقط لا الى الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة ولا الى الصورة من حيث هى جوهر • ولذلك لم يفض النظر فى الصور الطبيعية بما هى طبيعية الى الصورة الأولى • وذلك أن النظر فى الصورة الذى يفضى به الى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هى جوهر وليس ينظر العلم الطبيعى فى الأشياء من حيث هى جواهر • وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين • وأما صاحب العلم الطبيعى فينظر فيها من حيث هى مبدأ للتغير • وأما صاحب العلم الالهى فينظر فيها من حيث هى جوهر بالقوة (١) •

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٧٧٩ -

• ٧٨٠

شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا الى التصدي لآراء المتكلمين . وعداوته للأشاعرة من أهل الاسلام وخاصة في نظرية الأسباب والمسببات أشهر من أن يشار إليها ، ونجدها مبسطة في كتبه المؤلفة . ولكن الجديد هو أن يتصدي لهم أثناء تفسيره لأرسطو ملحقا آراءهم بآراء السوفسطائيين . بمعنى أن الأشاعرة اذا كانوا يذهبون الى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود في عالمنا ، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص ؛ فانه يمكن - تبعا لنظرية ابن رشد - الحاق رأيهم هذا بآراء السوفسطائيين الذين لا تؤدي فلسفتهم الى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شيء .

وسنقتصر على ايراد فقرة له توضح ما نقصده ، راجين أن يكون هذا دافعا لنا على تلمس فلسفة ابن رشد لا من خلال مؤلفاته فقط ، كما يذهب الكثير من الباحثين ، ولكن من خلال تفاسيره وتلاخيصه وشروحه على أرسطو . وقد سبق لنا الإشارة الى أننا لو اقتصرنا على جانب دون الآخر ، فان ذلك سيؤدي بنا الى تقديم صورة مهوشة مضطربة وخاطئة في كثير من زواياها للفلسفة الرشدية .

يقول ابن رشد : لما تكلم - أي أرسطو - على كم وجه تقال القوى ، وأنها تقال على الفاعلة والمنفعلة ، ورسمها وعدد أصناف القوى الفاعلة ، وبين الفرق بينها وبين الناطقة منها وغير الناطقة ، يريد أن يتكلم مع من ينكر وجود القوى ، وهم الذين ينكرون الممكن ، وذلك أن الذي يتكلم مع هؤلاء هو صاحب هذا العلم ، اذ كان هذا الرأي من جنس آراء السوفسطائيين .

فقال - أي أرسطو - ومن الناس مثل غاريقون (١) من يقول ان القوة عند الفعل فقط . يريد - أي أرسطو - ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوية عليه . ويقول ان القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معا . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا ، لأن القوة مقابلة للفعل ، وليس يمكن أن يوجد معا . وهذا القول ينتحله الآن الأشعريون من أهل ملتنا ، وهو قول مخالف لطباع الانسان في اعتقاداته وفي أعماله (٢) .

واذا كان ابن رشد قد قارن بين السوفسطائية والأشاعرة ، فانه لا يكتفى بذلك ، بل يصف أقوال الأشاعرة بأنها تؤدي الى سد باب النظر ، والجهل بالشرعية ، وعدم وجود أسماء وحدود لكل موجود من الموجودات .

فهو يذهب من خلال نص يعد من أهم نصوص هذه المقالة التاسعة من حيث المغزى والدلالة الى أن أهل زماننا - ويقصد بهم الأشاعرة أساسا - يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلا واحدا بلا وساطة لها ، وهو الله سبحانه وتعالى . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه . واذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها ، لم يكن لها - حسب تصور ابن رشد - ذوات خاصة ، لأن الأفعال انما اختلفت من قبل الذوات ، واذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئا واحدا .

(١) لا نجد هذا الاسم في ميتافيزيقا أرسطو ويرجح الدكتور ابراهيم مذكور في تصديره لالهييات ابن سينا انه قد يكون تحريفا لاحد رجال المدرسة المغارية .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ ص ١١٢٦ .

وهذا الرأي هو رأى غريب جداً عن طباع
الانسان . وانما الذى قادهم الى القول بذلك ، أن
سدوا باب النظر . فهم يدعون النظر وينكرون
أوائله . وهذا كله انما قادهم اليه توهمهم أن
أن الشريعة لا يصح اعتقادها الا بهذا الوضع
وأشباهه . وهذا كله جهل منهم بالشريعة ومكابرة
بنطقهم الخارج دون الداخل ، الا من غلبت عليه
قوة الاتقياد الى ما عود أسماعه على التركيز فى
طبائعهم (١) .

١٥ - المقالة العاشرة (مقالة اليا ، Iota) :

يقسم ابن رشد هذه المقالة من مقالات الميتافيزيقا
الى ستة وعشرين قسماً ، ويأخذ فى تفسير المعاني
التي تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام .
وتبحث هذه المقالة أساساً فى معاني الواحد
والكثير ، وكيف تقال لفظة الواحد على أنحاء
مختلفة ، كما تبحث فى معنى الضدية ومعنى الملكة
والعدم .

والواقع أن هذه المقالة تعد أضعف مقالات
كتاب الميتافيزيقا ، فليس فيها شيء جديد ، إذ
الموجود بين ثناياها لا يخرج عن أمرين : أما أشياء
سبقت دراستها فى المقالات السابقة عليها ، واما
بعض التعريفات اللفظية التي لا تقدم لنا شيئاً ذا
بال .

وابن رشد فى تفسيره على هذه المقالة ، قد
حاول توضيح المعاني التي بدت له غامضة بحيث
تحتاج الى تحليل وتفسير . واذا كان ابن رشد -
كما رأينا - فى المقالة السابقة قد تعرض لفريق
الأشاعرة من المتكلمين ، فانه بين تضاعيف هذه

(١) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١١٣٥ -

١١٣٦ .

المقالة ، قد عرض لنقد ابن سينا فى بعض النقاط ،
وان كان أكثرها يعد نقاطاً فرعية وليست
جوهرية . ولكن المدلول الأساسى من ذلك كما
قلنا دائماً ، هو ضرورة الرجوع الى تفاسير ابن
رشد وشروحه ، اذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة
لفلسفته .

وسنقتصر على ايراد نموذج واحد ، يبين لنا
نحواً من أنحاء نقد ابن رشد لأبن سينا . فإذا كان
ابن سينا قد ذهب الى أن الموجود والواحد يدلان
من الشيء على معنى زائد على ذاته ، إذ أن الشيء
لا يعد موجوداً بذاته بل بصفة زائدة عليه ، كما
ذهب الى أن الواحد والموجود يدلان على عرض
فى الشيء ، فإن ابن رشد يكشف عن خطأ ابن
سينا قائلاً : ان أول ما يلزمه - أى ابن سينا -
أن يقال له تلك الصفة أو ذلك العرض الذى به
صار الواحد واحداً والموجود موجوداً ، هل صار
هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائداً أو بذاته .
فان قال بمعنى زائداً ، لزم المرور الى غير نهاية .
وان قال بذاته ، فقد سلم أنه يوجد شيء واحد
بذاته . وانما غلط الرجل أمران : أحدهما أنه
اعتقد أن الواحد الذى هو مبدأ الكمية هو الواحد
المرادف لأسم الموجود ، فظن لمكان أن هذا
الواحد معدود فى الأعراض ، أن الواحد الذى
يدل على جميع المقولات أنه عرض . والثانى أنه
التبس عليه اسم الموجود الذى يدل على الجنس
والذى يدل على الصادق . فان الذى يدل على
الصادق هو عرض ، والذى يدل على الجنس يدل
على كل واحد من المقولات العشر دلالة تناسب ،
كما يقال الهوية (٢) .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٢٨٠ .

هذه المقالة هي آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا التي فسرنا فيلسوفنا ابن رشد . وقد سبق أن عرفنا أن مقالة الكبـا Kappa تم وصل اليه على ما يبدو من تفسيره . كما أنه من المرجح أنه لم يفسر المقاتلين الثلاثة عشرة والرابعة عشرة وهما مقالتي المو Mu والنو Nu .

يقسم ابن رشد هذه المقالة الى ثلاث وخمسين فقرة أو قسما ، وتبدأ الفقرات دائما بإيراد نص أرسطو وبعدها يأتي دور الشرح والتفسير .

ولكننا في أول المقالة نجد من ابن رشد اختلافا يسيرا في المنهج الذي سار عليه في المقالات العشر السابقة . وهو نفسه يقول ذلك في أول شرحه مبينا الأسباب التي دفعته الى ذلك . فهو لم يجد للأسكندر ولا لمن بعده من المفسرين تفسيراً في مقالات علم ما بعد الطبيعة ولا تلخيصاً ، الا في مقالة اللام . ولهذا رأى ابن رشد أنه من المناسب تلخيص أقوال الاسكندر قبل الشروع في تفسيره لمقالة اللام .

قلنا ان مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد الطبيعة على وجه الاطلاق ، وذلك اذا أخذنا في الاعتبار محاولة تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الاسلامية . وهذا ما اتفق عليه جمهرة المؤرخين والباحثين في الفلسفة العربية بلا استثناء . ولكن أكثرهم للأسف قد غفل أو تغافل عن الأهمية الخاصة لتفسير ابن رشد لهذه المقالة ، رغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق والتي يبدو لنا أنها تتكفل بتعديل وجهة نظرنا في بعض الآراء التي توصل اليها نفر من الباحثين في الفلسفة الرشدية تعديلا حاسما بل جذريا .

فاذا رجعنا الى الفقرات التي أوردها ابن رشد في هذه المقالة مفسراً اياها ، وجدنا يتعرض لآراء من سبقه من المفسرين مؤيدا أقوالهم تارة ومفندا اياها تارة أخرى . وهو يميل في الغالب الى الوقوف الى جانب الاسكندر الافروديسي ، مفضلاً شروحه على شروح ثامسطيوس . فهو يصفنا شرح الأخير في بعض المواضع بأنه شرح أو تفسير رديء .

وليس رجوعه الى آراء هؤلاء المفسرين هو الذي يضيف على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى . بل ان ذلك يرجع أساسا الى الكثير من الآراء المبثوثة بين تضاعيف تفسيره ، والتي لم يشأ التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة ، والتي يمكننا القول بأنها مؤلفات تقليدية وأقل أهمية من شروحه هذه ، رغم أن أغلب الدارسين للفلسفة الرشدية قد صفقوا لمؤلفاته هذه ، التقليدية ، واحتفلوا بها احتفالا فاق حد الوصف وما زالوا يحتفلون . وسنشير بعد قليل الى بعض الآراء الهامة التي قال بها شارحنا في تضاعيف تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة ، وخاصة في هذه المقالة بالذات التي تبحث أساسا في البرهنة على وجود محرك أول يتحرك ، وصفات هذا المحرك ، وكذلك تبحث في عقول الكواكب ، وهل نقول بالوحدانية أم نقول بالمحركين الأوائل .

١٧ - دراسة لبعض الموضوعات الواردة في تفسير ما بعد الطبيعة :

مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية :

إذا كانت مشكلة أصل الموجودات قد شغلت تفكير ابن رشد الى حد كبير ، وإذا كان قد تناولها بالدراسة في كثير من كتبه ، فإنه لم يتناولها بصورة أقرب ما تكون الى الجدية والعمق ، أكثر مما هو موجود في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة . وسنراه يذهب في تفسيره هذا الى الاتجاه اتجاها أرسطيا بارزاً ، وذلك بعد أن تعرض للنقد لآراء ثامسطيوس والمتكلمين وابن سينا والفارابي ، كما سيتضح من خلال النص الذي على أساسه يدرس المشكلة المشار إليها آنفاً ، والذي يعد أخطر وأهم نصوصه في مقالة اللام ، بل في سائر المقالات الأخرى ، على وجه الإطلاق .

يعرض لنا ابن رشد في النص الثامن عشر من مقالة اللام مما بعد الطبيعة ، رأيه في هذه المشكلة ، وذلك أثناء عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة . فيورد أولاً نص أرسطو القائل : فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه ، أن تكون الصور موجودة ، وذلك أن انسانا يولد انسانا الذي هو واحد واحد ، انسانا من الناس . وعلى هذا المثال في الصناعات ، وذلك أن الصناعة الطيبة هي كلمة الصحة .

بعد ذلك يشرع فيلسوفنا في شرح هذا النص مبينا لنا رأيه في أصل الموجودات ومشكلتي الأزلية والأبدية . فهو يقول ان أرسطو بعد أن بين لنا أن العلل منها فاعلة وهي المتقدمة في الوجود ، ومنها ما هي أجزاء الشيء الموجود وهي معه ، ذهب الى أنه ليس هناك مبرر للقول بالصورة التي قال بها أفلاطون . فإذا كان الشيء انما يكون من المواطىء له بالرسم ، فلا حاجة بنا بوجه من الوجوه الى أن تكون الصور موجودة . فالانسان

مثلا يولده انسان مثله ، والفرس فرس مثله ، واحد ، لواحد وجزئي جزئي لا كلى لجزئي ، كما يقول القائل بالصور .

يقول ابن رشد : وذلك أن الأمر في الطبيعة في كون الشيء عن المواطىء له بالرسم ، هو كالأمر في الصناعة ، وذلك أن الصناعة الفاعلة للصحة وهي صناعة الطب ، هي صورة الصحة الموجودة في نفس الطبيب . وكما أن الصانع ليس يحتاج عندما يفعل الى مثال ينظر اليه حتى يفعل اذ كان ما عنده من صورة المصنوع كفيلا له في الفعل من غير أن يحتاج الى مثال ينظر اليه ، كذلك الأمر في الطبع انما يفعل من جهة ما عنده صورة المفعول بعينها ، ولذلك وجب أن يكون المواطىء من المواطىء (١) .

هذا هو رأى أرسطو كما يعرضه ابن رشد . وسيعود الى تحليله بعد قليل ، محاولا استخراج كل النتائج التي تتفرع عن هذا الرأى . ولكي يصل الى تقرير رأيه ، مؤيداً في ذلك أرسطو الى حد كبير ، بدا له أنه من الضروري عرض رأى ثامسطيوس ثم نقده . فثامسطيوس اذا كان قد ذهب الى أن قول أرسطو يعد مقنعا في رفع الصور ، الا أنه وجه اليه بعض أوجه النقد . فأرسطو قد أغفل - كما يرى ثامسطيوس - كثرة ما يحدث من الحيوان في غير مثله . فتحن نرى جنسا من الزنابير يتولد من أبدان الخيل الميتة ، ونرى النحل يتولد من أبدان البقر الميتة ، ونرى الضفادع تتولد من العفن . وإذا كانت الطبيعة تسلك هذا المسلك بالنسبة للحيوانات الدنيا ، فإنها

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٩١ - ١٤٩٢ .

الى حد كبير تسلك مسلكاً مشابهاً من بعض الوجوه بالنسبة للحوانات العليا ، وفيها الانسان الناطق . بمعنى أنه لا بد من التسليم بوجود أنساب وصور في الطبيعة بمقتضاها تفعل ما تفعل . فالانسان مثلاً ، وان كان يتولد عن انسان ، فان الأب ليس له صنع في تركيبه ، بل انه يصير على هذه الحالة بسبب وجود نسب وصور في الطبيعة بمقتضاها تفعل هذه الطبيعة في الكائنات .

هذا هو ما يراه ثامسطيوس . وواضح من هذا الرأي أنه يقر بوجود الصور في الطبيعة ، ولكنه لا يعترف بها كصور مفارقة . كما أنه يربط بين القول بالصور ، والاعتراف بالغاية في الطبيعة . دليل هذا ، قوله الذي يورده ابن رشد في تفسيره : وليس بعجب أن تكون الطبيعة وهي لا تفهم سواقة ما تعمله الى الغرض المقصود اليه ، اذ كانت لا تدري ولا تفكر في فعل ما تفعل . وهذا مما يدل على أنها قد ألهمت الهاماً تلك النسب من سبب هو أكرم منها وأشرف وأعلى مرتبة وهي النفس التي في الأرض التي يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلهة الثواني . ويرى أرسطوطائيس أنها حدثت عن الشمس والفلك المثل ، ولذلك صارت تفعل ما تفعل مستاقفة نحو الغرض وهي لا تفهم الغرض . وجلمة القول أنه لا بد من أن يكون في الطبيعة أنساب وصور ، اذ كان يحتاج في تولد الشيء الى مثله . وليس يوجد جميع ما يتولد مثل ما يتولد منه . لكننا متى احتجنا الى صورة من الصور ، كان منا فعل ما ، نعلم أنه لا تحدث به وحدة تلك الصور ، فتحدث حينئذ تلك الصورة ، كأنها كانت كامنة في شيء آخر ، وهي بالحقيقة كامنة في الطبيعة المولدة (١) .

(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٩٤

وبعد أن يعرض علينا ابن رشد رأى أرسطو وشك ثامسطيوس ، يبدأ في بيان مشكلة أصل الموجودات ، وكيف أن التعمق في بحثها يؤدي بالضرورة الى القول بقديم العالم .

فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا شيئاً فاعلاً وأثبتوا الكون ، يمكن تقسيمها الى مذهبين في غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره ، وتستقي من المذهب الثاني عناصر أخرى ، ثم تضيق عناصر أخرى لانجدها في هذين المذهبين .

أما المذهبان اللذان في غاية التضاد ، فأولهما مذهب أهل الكمون (٢) ، وثانيهما مذهب أهل الابداع والاختراع . أصحاب المذهب الأول يقولون بأن كل شيء في كل شيء ، وأن الكون انما هو خروج الأشياء بعضها من بعض ، وأن الفاعل انما احتيج اليه في الكون لاجراجه بعضها

(٢) عرفت نظرية الكمون

— The Germinal Development.

عند المتكلمين وتنسب الى ابراهيم ابن سيار النظام . وهناك كثير من المراجع التي افاضت في البحث في هذه النظرية ، ومنها ما حاول عقد مقارنة بينها وبين نظرية التطور . ويمكن الرجوع الى :

— The notes of Van Den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut, Vol. II, P. 48, and Sarton : Introduction to the History of Science Vol. II, Part I, P. 61-62.

ولا يتسع المجال الآن لدراسة هذا المذهب على نحو تفصيلي . واكتفى بما قاله الشهرستاني عن مذهب النظام . فهو يقول : ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة مع ما هي عليه الآن ! معادن ونباتات وحيوانا وانسانا . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أن الله تعالى أكرم بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكائنها دون حدوثها ووجودها (الملل والنحل ج ١ ص ٦٥) .

من بعض وتميز بعضها من بعض . ومن الواضح أن الفاعل عند القائلين بهذا المذهب لا يعدو كونه محركا .

هذا عن مذهب الكمون ، أما المذهب الثاني وهو مذهب الابداع والاختراع ، فيرى أن الفاعل هو الذى يبدع الموجود بجمليته ويخترعه اختراعا ، وليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، اذ هو المخترع للكل . وواضح أن هذا الرأي - كما يقول ابن رشد - هو رأى المتكلمين من أهل ملة الاسلام وملة النصارى .

واذا كان قد اتضح لنا التقابل بين هذين المذهبين ، وخاصة بالنسبة لفعل فاعل العالم ، فإن هناك من الآراء التى تتوسط بين هذين المذهبين . ويقول ابن رشد ان هذه الأوساط يمكن حصرها فى ثلاثة آراء يجمعها كلها القول بأن الكون عبارة عن تغير فى الجوهر ، وأنه لا يتكون عندهم شيء من لا شيء ، بمعنى أنه لا بد فى الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكون انما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة .

هذه المذاهب الثلاثة تجمعها اذن أفكار مشتركة ، الا أن هناك نقاطا محددة يمكن على أساسها تمييز الواحد منها عن الآخر . ويتضح ذلك فيما يلى :
١ - الأول منها يرى أن الفاعل هو الذى يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها فى الهيولى . والفاعل الذى بهذه الصفة ليس فى هيولى أصلا ، وهو الذى يسمونه واهب الصور . ومن الواضح أن ابن رشد يدخل ابن سينا ضمن القائلين بهذا المذهب .

٢ - الثانى منها يرى أن الفاعل يوجد بحاليتين

فهو اما أن يكون مفارقا للهيولى ، واما أن يكون غير مفارق : فغير المفارق مثل النار التى تفعل نارا ، والانسان الذى يولد انسانا . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذى لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله .

وواضح أن ابن رشد يقصد بهذا المذهب مذهب ثامسطيوس ، وقد عرضنا له منذ قليل . ويضع ابن رشد أيضا الفارابى فى زمرة القائلين بهذا المذهب .

٣ - نص المذهب الثالث وهو مذهب أرسطو . وقد أكد فليسوفنا صحة هذا المذهب مفضلا الأخذ به ، وذلك بعد أن عرض له وتناوله بالتحليل مقارنة ما فيه من صواب بالاطعاء التى نجدها فى المذاهب السالفة - وسيوضح ذلك من الاشارة الى هذه الجوانب بايجاز .

الفاعل فى هذا المذهب - حسب ما يراه ابن رشد مفسرا - يفعل المركب من المادة والصورة . وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة ، الى الفعل . واذا كان هذا المذهب يشبه بوجه من الوجوه مذهب أنبا دوقليس الذى يرى أن الفاعل يفعل اجتماعا وانتظاما للأشياء المتفرقة ، الا أنه يختلف اختلافا أساسيا عنه . فالفاعل عند أرسطو لا يعد جامعا بين شيئين بالحققة ، وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ، دون أن يؤدى ذلك الى ابطال الموضوع القابل للقوة .

واذا كان ابن رشد قد أبان عن وجه شبه بين هذا المذهب وبين مذهب أنبا دوقليس ، فانه يقرر أيضا أن هناك أوجه تشابه بينه وبين الاختراع

والكمون ، من جهة أن الفاعل يحيل ما كان بالقوة الى الفعل ، كما أن هناك وجه اختلاف يتمثل أساسا في أن الفاعل في هذا المذهب الأخير لا يأتي بالصورة من لا صورة .

بعد هذا كله يكون ابن رشد قد توصل الى تفسير قول أرسطو بأن المواطىء يكون من المواطىء أو قريبا منه . اذ لا يعنى ذلك عنده أن المواطىء يفعل بذاته وصورته صورة المواطىء له ، بل يعنى أنه يخرج صورة المواطىء له من القوة الى الفعل . يقول فيلسوفنا : ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطىء ، هو هو من جميع الوجوه . فالمولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفسا في الهيولى ، وإنما معناه أنه يخرج ما كان نفسا بالقوة ، الى أن يصير نفسا بالفعل . ولذلك نجد النار تتكون عن الحرارة كما تتكون عن نار مثلها ، ومعنى النسب والصور الموجودة في المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التي في الهيولى من القوة الى الفعل ، وكل مخرج شيئا من القوة الى الفعل ، فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذى أخرجه لا أنه هو هو من جميع الوجوه . فالتقوى التي في البذور وهي التي تفعل أشياء متنفسة بالفعل ، وإنما هي متنفسة بالقوة (١) .

وهنا يكون ابن رشد قد تمكن - حسب اعتقاده - من الخروج من الاشكال الذى وضعه ثامسطيوس أمام مذهب أرسطو . وقد سبق أن أشرنا الى أن ثامسطيوس قد تساءل عن السبب في تولد حيوانات دنيا عن أشياء لا تشبهها وليست منها .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٥٠٠

١٥٠١ -

أما ابن رشد فقد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث لا يلزم عنه اشكال ثامسطيوس . فالإنسان - كما يرى أرسطو - يولده إنسان مثله ، والشمس وهي متولدة في الأرض من قبل حرارة الشمس المتزوجة بحرارة الكواكب ، ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هي مبدأ الحياة لكل حي بالطبيعة . فحرارة الشمس والكواكب المتولدة في الماء والأرض ، هي المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وبالجمله لكل ما يكون من غير بذر ، لأن هناك نفسا بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما يحكى ثامسطيوس (٢) .

ولكن ما هي النتائج الحاسمة والنهائية التي يرتبها فيلسوفنا على مناقشته للمذاهب المتعلقة بأصل الموجودات ، والتي صنفها في مذهبين متضادين بينهما ثلاثة مذاهب ، أقربها الى الصواب عنده المذهب الثالث والأخير وهو مذهب أرسطو ؟

١ - اذا كانت الطبيعة تفعل فعلا في غاية النظام دون أن تكون عاقلة ، فإن ذلك يعنى أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسمى عقلا .

٢ - هذه القوى العليا هي التي ظن أفلاطون أنها الصور . بيد أن هذا المذهب يعد خاطئا . ويتبين ذلك اذا رجعنا الى أرسطو . فالفاعل عنده لا يخترع الصورة ، اذ لو اخترعها لأدى ذلك بالضرورة الى القول بوجود شيء من لا شيء . ولذلك ليس المصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض ، أى من جهة كون المركب وفساده .

٣ - اذا تأملنا في هذه النتيجة الثانية اتضح لنا خطأ المذاهب السابقة على أرسطو ، وكذلك التي أتت بعده . واذا كان ابن رشد قد أيد أرسطو ، (٢) المصدر السابق ص ١٥٠١ - ١٥٠٢ .

فانه اهتم ببيان ما فى هذه المذاهب من خطأ . فتوهم اختراع الصور قد أدى الى القول بالصور (أفلاطون) ، والى القول بواهب الصور (ابن سينا) والى القول بإمكان حدوث شئ من لا شئ (المتكلمون من أهل الديانات الثلاث وهى اليهودية والنسحية والاسلام) . وواضح من هذا أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم ، طالما أنه نقد فكرة الاختراع والحدوث عند أسلافه من المتكلمين . وإذا جازلنا مقارنة آرائه الواردة فى تفسيره على ما بعد الطبيعة بآرائه فى كتبه الأخرى ومنها المؤلفه ، أمكننا أن نقول ان العالم عنده فى حدوث دائم ولكن منذ الأزل ، كما أنه أبدى . وهنا ترجح قضية القدم على قضية الحدوث عنده ، بحيث لا يكون أمامنا الا الذهاب الى أنه من القائلين بقدم العالم ، رغم ادخاله بعض المصطلحات الجديدة التى لا نجدها عند من سبقه من الذاهبين هذا المذهب .

٤ - من هذه النتيجة الثالثة، وهى نقد المتكلمين فيما يلزم عن مذهبهم ، يرتفع فيلسوفنا الى تقديم فى نتيجة يراها لازمة عن مذهبهم . وهو يقصد بذلك أساسا مذهب الأشاعرة . يقول ابن رشد : لما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شئ ، ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها فى بعض شيئا بهذه الصفة ، قالوا ان ها هنا فاعلا واحداً لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ، وأن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق فى آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها . فوجدوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والحجر يشبع ، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج الى مبدع

ومخترع والجسم لا يبدع الجسم ولا يخترع فى الجسم حالاً من أحواله (١) . الى آخر هذه النتائج التى يجدها الدارس لأقوال المتكلمين، تلك النتائج التى تتردى فى هاوية التناقض ، وليس هناك من دليل على صحتها .

٥ - نتيجة خامسة يرتبها ابن رشد على مذهب أرسطو . فاذا كان المتكلمون قد ذهبوا الى أن الفاعل لا يقدر على اعدام الشئ ، نظراً لأن فعل الفاعل انما يتعلق بالايجاد والاختراع ، لا بالاعدام، فان مذهبهم هذا يعد خاطئاً من أساسه فيما يرى ابن رشد . اذ كيف يمتنع عندهم نقله الفاعل للموجود من الوجود الى العدم ، ولم يمتنع عندهم نقلته من العدم الى الوجود ؟

٦ - بقى أمامنا أن تساءل : كيف يتعلق فعل الفاعل بالاعدام عند فيلسوفنا ابن رشد ؟ يجيبنا فيلسوفنا على ذلك بالقول بأن تعلقه بالاعدام هو على سبيل تعلقه بالايجاد ، وهو اخراج ما بالقوة الى الفعل . فان الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة ، وكل قوة انما تصير الى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل . فلو تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً . ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان ها هنا شئ هو بالفعل أصلاً . ولذلك كان الصحيح هو القول بأن جميع النسب والصور موجودة بالقوة فى المادة الأولى وهى بالفعل فى المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل فى نفس الصانع (٢) .

هذه نتائج نجدها بين ثنايا تفسيره لنص من

(١) المصدر السابق ص ١٥٠٣ - ١٥٠٤ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٥٠٤ .

النصوص الأرسطية في كتاب الميتافيزيقا • نص يعد من أكثر النصوص أهمية ، إذا أخذنا في اعتبارنا النتائج التي يربتها ابن رشد القائل بقدوم العالم ، على قول أرسطو ، متطرقا - كما رأينا - الى نقد أفلاطون وثامسطيوس والفارابي وابن سينا والمتكلمين • ان ذلك ينهض دليلا ، ودليلا قويا ، على أهمية الرجوع الى تفاسير ابن رشد لاستخلاص مذهبه منها • ومنذ أكثر من قرن من الزمان ، أعلن رينان - كما أشرنا - الى أن ابن رشد اذا كان قد فسر أرسطو ، فإن ذلك لا يعنى أنه يقتصر على مجرد التفسير ومتابعة الأستاذ ، إذ أن النفس البشرية تعرف كيف تتصرف بحرية ازاء النص فتحوّره وتؤوله وترتب عليه نتائج لم تكن كلها في ذهن صاحب النص • صحيح أيضا أن النص ليس له الا معنى واحداً عند عالم اللغات ، ولكن الذهن حين يفعل فعله ازاء هذا النص ، يصل الى نتائج وتفرعات قد تكون أكثر عمقا من النص الأساسي • فهل آن لنا معشر المشتغلين بالتراث العربي أن نوجه أنظارنا الى هذه الشروح والتفاسير ونستمد من بين ثمايها نظريات لهؤلاء الفلاسفة الشراح ؟ هذه دعوة من جانبنا • فهل يا ترى ستجد صدى عند الباحثين في النظريات الاسلامية والذين طالما اعتمدوا في أبحاثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الاسلام ، دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة ، في الوقت الذي تدلنا فيه دراسة هذه المؤلفات ، على أن الكثير منها قد وضع لمقتضيات وظروف اجتماعية تارة ، ورغبة في تفادي الاتهام بالخروج على الأديان تارة أخرى •

١٨ - نص مختار :

في هذا النص سيتبين لنا منهج ابن رشد في

التفسير وكيف أنه - كما قلنا - يختلف عن طريقة الشرح الأوسط والتلخيص ، كما يتبين في هذا النص كيف يتصرف ابن رشد في نص أرسطو ويتعرض بالنقد لبعض الشراح والفلاسفة • وهذا - كما قلنا - هو الطابع المميز لتفسيراته •

المقالة الحادية عشرة - مقالة اللام - المجلد الثالث من نشرة الأب موريس بويج ص ١٤١٩ - ١٤٢٧ • قال أرسطو :

والجواهر ثلاثة ، أحدهما محسوس ، وهذا منه ما هو شيء سرمدى ، ومنه ما هو فاسد وهو الذى يقربه جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ أسطقساته ان كان واحدا أو كثيرا • والآخر غير متحرك ، ولهذا يقول أناس انه مفارق ، إذ قسمه بعضهم الى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية (١) فى طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه •

التفسير :

يقول (٢) : ان الجواهر ثلاثة جوهر محسوس وغير محسوس • والمحسوس قسمان : أحدهما جوهر سرمدى غير كائن ولا فاسد ، على ما تبين فى العلم الطبيعى ، وهذا هو الجرم الخامس والآخر كائن فاسد ، وهو الذى يقر به الجميع مثل النبات والحيوانات •

(١) التعاليمية أو التعليميات يقصد بها العلوم الرياضية •

(٢) كلمات مثل : يقول ، وقال ، ويريد ، والتي وضعنا تحتها خطأ ، يقصد بها ابن رشد استاذة أرسطو •

وقوله : وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ
اسطقاته • فيقول الاسكندر : ليس ينبغى أن يفهم
منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلاهما
المحسوس الكائن وغير الكائن • قال : وذلك أن
البرهان على مبادئ الموجودات أيما هي إنما هو
من حق الفيلسوف الأول • وأن هذه هي التي
يستعملها الطبيعي من حيث لا يبينها ، لكن يضعها
وضعا • وذلك أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ
وعلة للأشياء الطبيعية • وهذا هو الذى يتكلم الآن
فيه على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخر
فللعلم الطبيعي فقط ، أن يبين أيما هي •••

فهذا ما يقوله الأسكندر في هذا الموضع وفيه
نظر • وذلك أن قوله أن البرهان على مبادئ
الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول
لا من علم صاحب العلم الطبيعي ، وأن الطبيعي
يضع هذه وضعا ، إذ كان الجوهر الذى هو غير
متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية ، وهذا هو
الذى يتكلم فيه الآن على القصد الأول ، وأما تلك
المبادئ الأخر فللعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها
أيما هي فيه اشكال • وذلك أنه ان أراد أن مبادئ
الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة ، والتي
يتسلمها صاحب العلم الطبيعي ، أى تسلم وجودها ،
هي مبادئ الجوهر المحسوس السرمدى الذى
هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التي ينظر فيها
صاحب العلم الطبيعي ، أى يبين وجودها هي
مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاما غير
مستقيم • وذلك أن الجوهر السرمدى فالعلم
الطبيعي يبين وجوده ، وذلك في آخر الثامنة من
السماع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في
الأولى من ذلك الكتاب • فكيف يقال ان صاحب
العلم الطبيعي يضعه وضعا ، ووجوده لا يمكن

بيانه الا في العلم الطبيعي ؟ وكيف يسوغ أن يقال
ان الذى يتكفل بيان مبادئ العلم الطبيعي هو
الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس انما ينظر في
الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفي غير الكائن
والفاسد ، لأن نظره انما هو في الموجود المتحرك
سواء كان كائنا أو لم يكن • فهذا القول على هذا
التأويل قول باطل •

فان قيل : فقد قيل في علم المنطق أن كل
صاحب صناعة ما ، ليس له أن يبرهن أوائل
موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو
الجسم المتحرك ومبدأه هو الجوهر المفارق ، قلنا
هذا صحيح • ولكن ما قيل من ذلك من أنه ليس
يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على
أوائل موضوع صناعته ، انما معناه على طريق
البرهان المطلق الذى يعطى السبب والوجود ،
لأن ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل ، وأوائل
أوائل الجنس هو الناظر في ذلك الجنس الذى هو
أعلى من جنس الصناعة وخارج عنها • فلذلك ليس
لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر في أوائل جنسه
على طريق البرهان المطلق وأما على طريق السير
في التأخرات الى المتقدّمات ، وهي التي تسمى
الدلائل ، فيمكنه ذلك • ولما كانت أوائل موضوع
العلم الطبيعي ليس لها أوائل ، لم يمكن أن يبرهن
وجود أوائل موضوع العلم الطبيعي الا بأمور
متأخره في العلم الطبيعي • ولذلك لا سبيل
الى تبين وجود جوهر مفارق الا من قبل
الحركة • والطرق التي يظن بها أنها مفضية الى
وجود المحرك الأول في غير طريق الحركة ، هي
كلها طرق مقنعة • ولو كانت صحيحة لكانت
دلائل معدودة من علم الفيلسوف ، فان المبادئ
الأول لا يمكن عليها برهان •

فهذا القول من الاسكندر لا يصح حمله على
ظاهرة . ولو لم يكن الا ما فيه من التناقض أعنى
تفريقه بين مبادئ المحسوس الكائن الفاسد وبين
مبادئ المحسوس الأزل .

وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل
علم لا يبرهن مبادئه ، وأخذ ذلك باطلاق ،
اعتقد ان مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان
أزليا أو غير أزلي ، صاحب الفلسفة الأولى هو
الذى يتكلف بيان وجودها . فقال ان صاحب
العلم الطبيعى يضع وضعا أن الطبيعة موجودة ، وأن
صاحب العلم الالهى هو الذى يبرهن وجودها ،
ولم يفرق بين الجوهرين فى ذلك ، كما وقع
ها هنا فى هذا الكلام بحسب ظاهرة .

فان قيل : أليس الناظر فى مبادئ الموجود بما
هو موجود هو صاحب الفلسفة الأولى ، والناظر
فى مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر فى
مبادئ الجوهر ، كما قيل فى أول هذه المقالة
وأوائل الجوهر ومبادئه هى مبادئ موضوع صناعة
العلم الطبيعى ، فاذا العلم الالهى هو الذى يتكلف
بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعى ، والعلم
الطبيعى يضعها وضعا .

قيل نعم . صاحب الفلسفة الأولى هو الذى
يطلب أى شئ هى مبادئ الجوهر بما هو جوهر ،
ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعى .
ولكن عند بيانه هذا المطلب يصادر على ما تبين فى
العلم الطبيعى أما فى الجوهر الكائن الفاسد فعلى
ما تبين فى مقاله الأولى من السماع فى أنه مركب
من صورته ومادة ، وأما فى الجوهر الأزل فعلى
ما تبين فى آخر الثامنة من ان المتحرك للجوهر
الأزل شئ متبرى عن الهوى ثم يبين فى مبادئ

الجوهر الكائن الفاسد أنها جواهر ، وأنه ليس
الكليات جواهر هذه ولا الأعداد ، وبالجمله
ولا الصور ولا التعاليمية . وهذا هو الذى بينه فى
مقالة الزاى والحاء ، ويبين أيضا فى هذه المقالة أن
مبدأ الجوهر الأول المفارق هو أيضا جوهر وصورة
وغاية وأنه يحرك الجهتين جميعا ، وهذا هو الذى
يقصد بيانه أولا فى هذه المقالة . لكن لما كان نحو
نظر هذا العلم هو النظر فى مبادئ الجوهر بما هو
جوهر سواء كان أزليا أو غير أزلي ، ابتداء فى هذه
المقالة بمبادئ الجوهر الغير أزلي فذكر بما بين من
أمرها فى العلم الطبيعى وفى المقالات المتقدمة على
أن نظره فيها بالنحو الذى يخص هذا العلم مثل
كونه جوهرآ وصورة أولى وغاية أولى ، ثم ينظر
فى هذا الجوهر الغير متحرك هل هو واحد أو
كثير . وان كان كثيرا ، فما الواحد الذى تترقى
اليه وكيف ترتيب هذه الكثرة عنه . فهكذا ينبغي
أن يفهم اشتراك هذين العلمين أعنى الطبيعى
والالهى فى النظر فى مبادئ الجوهر ، أعنى أن
العلم الطبيعى يبين وجودها من حيث هى مبادئ
جوهر متحرك ، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما
هى مبادئ للجوهر بما هو جوهر لا جوهر
متحرك .

ولعل هذه الجهة هى التى أراد الاسكندر بقوله
ان صاحب هذا العلم ينظر أيما هى مبادئ
الجوهر السرمدى ، ولكن هذا النحو من النظر
ليس يحتاج صاحب العلم الطبيعى أن يضعه وضعا
ولا له اليه حاجة . ولعله أيضا أراد بقوله أن
صاحب العلم الطبيعى ينظر أيما هى مبادئ الجوهر
الكائن الفاسد بالنحو الذى يخصه ، أى بمبادئه
القريبة . وأن هذا العلم ينظر فى مبادئه القصوى ،
حيث يبين أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ

المتحرك • وهذا هو الذى ينبغى أن يفهم من هذا القول ، والا كان مشكلاً جداً ، وهو الذى غلط ابن سينا •

ولما وضع أن الجواهر ثلاثة ، وأن أحدها المفارق ، وكان غيره قد وضع ذلك ، ذكر ذلك على جهة الشهادة ، فقال : ولذلك يقول أناس أنه مفارق ، يريد : لأنهم اعتقدوا مثل اعتقادنا •

ولما كان هؤلاء القوم بعضهم يقسم هذا المفارق الى نوعين ، وبعضهم يرد النوعين الى واحد ، وبعضهم يجعل نوعاً واحداً فقط ، قال : اذ قسمه بعضهم الى قسمين ، وبعضهم وضع الصور التعاليمية فى طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية

فقط من هذه • يريد أن هذا الجوهر بعضهم جعله طبيعتين وهى الصور والتعاليمية التى جعلوها بين الصور المفارقة وبين الجواهر المحسوسة ، وبعضهم جعل الصور والتعاليمية طبيعة واحدة ، وبعضهم جعل الجوهر المفارق التعاليمية وحدها ولم يقل بالصور • والقول الأول هو قول أفلاطون • والثاني فيما حكى الاسكندر قول لغير أفلاطون أو لأفلاطون على ما يتأوله عليه بعض تلامذة أفلاطون • والقول الثالث قول الفشارغوين وغيرهم ، وإن كان قد حكى عن هؤلاء أنهم ليس يقولون فى العدد أنه مفارق •

د • محمد عاطف العراقي